

# La fe cristiana en una teología de frontera\*

---

*José María Castillo*

Empiezo recordando un hecho que se nos impone con suficiente evidencia: la fe cristiana, tal como es presentada oficialmente por el discurso de la institución eclesial, interesa cada día a menos personas; y a quienes interesa, les plantea cada día más dificultades. Por eso, en nuestros ambientes religiosos se habla ahora, con tanta frecuencia, de crisis de la fe en Dios, crisis de la práctica religiosa, crisis de la Iglesia, crisis del sacerdocio, crisis de la vida religiosa, crisis de vocaciones, y de tantas otras crisis que resultaría penoso enumerar.

Por otra parte, hablar de crisis es lo mismo que referirse a una mutación importante en el desarrollo de un proceso, que puede ser de orden físico, histórico o espiritual. En el asunto que aquí nos ocupa —la fe cristiana— estamos hablando obviamente de una mutación importante en el desarrollo de un proceso espiritual. Esto quiere decir que, ante nosotros, tenemos indicadores muy claros que nos hablan de un cambio, de una transformación muy profunda en lo que concierne a la fe, a nuestra manera de entenderla y de vivirla. Y, por tanto, también en cuanto se refiere a nuestros procedimientos para transmitirla, esto es, para conseguir que otros participen de nuestras convicciones y creencias y las puedan compartir con nosotros.

Pero no se trata sólo de eso. Hay en juego algo mucho más importante. Los indicadores de la crisis no apuntan sólo a individuos, a personas más o menos determinadas, que atraviesan las consabidas situaciones críticas que han sufrido casi todos los creyentes de todos los tiempos. Ahora no se trata, ni sólo ni principalmente, de procesos individuales o de situaciones personales. Ahora la cosa va más en serio. Porque la crisis de la fe en

---

\* Artículo tomado de JOSÉ M. CASTILLO, *Espiritualidad para insatisfechos*, Editorial Trotta, Cuarta Edición, Madrid 2008.

Dios, la crisis religiosa y la crisis de la Iglesia se nos muestran como un proceso que afecta a la sociedad, a la cultura, a nuestra manera más connatural de pensarnos a nosotros mismos y de pensar en cuanto nos rodea, desde lo más humano hasta lo más divino. Como ha observado acertadamente el conocido sociólogo Anthony Giddens, los cambios más importantes que se están produciendo, en este momento son los cambios que se están dando en nuestra propia intimidad, en nuestra vida privada<sup>1</sup>. Porque **“hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás”**<sup>2</sup>.

Ahora bien, estando así las cosas, todos nos vemos abocados a tener que vivir la fe en una situación de frontera, de forma que, en no pocos casos, se podría hablar de una situación marginal. Con esto quiero decir que, al menos desde mi punto de vista, es un auto-engaño muy peligroso pensar que, en este momento, se puede vivir la fe cristiana en una presunta y sedicente ortodoxia tranquila, ausente de problemas y conflictos. Porque el que piensa de esa manera, seguramente sin darse cuenta de lo que realmente le pasa y hasta quizá imaginándose que él no tiene problemas, ése es el que vive más desplazado hacia los márgenes de la fe. O incluso puede llegar a ser un perfecto funcionario de la ortodoxia, viviendo en la más ciega o, posiblemente, disimulada falta de fe.

¿Por qué digo estas cosas? Por tres razones que voy a explicar a continuación.

### **El problema hermenéutico**

Soy consciente de que hablar de “hermenéutica” es manejar un concepto “sumamente ambiguo” (H. G. Stobbe). Por eso, prescindiendo intencionadamente de las numerosas cuestiones disputadas entre especialistas sobre este complicado asunto. Y me voy a limitar a algo que me parece enteramente obvio. En su acepción más elemental, se entiende por “hermenéutica” el arte de interpretar textos. Es verdad que en la historia de la “interpretación” se advierte un movimiento de pensamiento siempre radical, que desde el texto como “objeto” pretende llegar “ser como texto”. La herme-

---

<sup>1</sup> A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*

néutica, en ese caso, sería no ya la interpretación del ser ismo y, por tanto, de la vida entera. No voy a entrar en esa cuestión. El problema que yo me planteo aquí es mucho más sencillo.

Como es sabido, existe una hermenéutica *bíblica*, es decir, una teoría genérica sobre el acto de comprender e interpretar los textos de la sagrada Escritura. Tal esfuerzo de comprensión e interpretación se nos muestra como algo enteramente indispensable, dada la distancia en el tiempo que nos separa de textos escritos hace muchos cientos de años y, por tanto, en condiciones históricas y culturales muy distintas de las nuestras. Pues bien, si la hermenéutica bíblica es efectivamente así, la pregunta que cualquiera se puede (y se debe) hacer es clara: ¿por qué no existe igualmente una hermenéutica teológica? Como es lógico, tal hermenéutica consistiría en el acto de comprender e interpretar, entre otras cosas, los textos del magisterio eclesiástico, empezando por los símbolos de la fe y siguiendo por las definiciones de los concilios y de los romanos pontífices. Todo el mundo sabe que muchos de esos textos fueron escritos también hace cientos de años, como es el caso del “credo” que recitamos cuando celebramos la eucaristía. Tanto el “símbolo” de Nicea como el de Constantinopla se elaboraron en el siglo IV, es decir, hace más de mil seiscientos años. Y sabemos que esos textos se escribieron en una cultura que ya no es la nuestra, en un lenguaje que no es el nuestro, y como respuesta a problemas que, en gran medida, ya no son tampoco los nuestros. Por otra parte, no se olvide que, en el “credo”, se expresa el contenido esencial de nuestra fe. Es decir, en el “credo” se afirma lo que tenemos que pensar sobre Dios y el origen del mundo, sobre Jesucristo y el significado de nuestra salvación y nuestra esperanza, sobre la acción del Espíritu y la presencia de la Iglesia en nuestras vidas. Se trata, obviamente, de cosas tan importantes, que nos vemos obligados en conciencia a pensarlas y expresarlas en lo que nos dicen a nosotros. Y no simplemente en lo que les dijeron a los hombres de Iglesia del siglo IV, condicionados inevitablemente por la situación cultural, religiosa y política de aquel tiempo.

Por supuesto, los teólogos de hoy se esfuerzan por analizar los textos del magisterio eclesiástico en su contexto histórico. Pero una cosa es el análisis histórico de un texto y otra cosa es la *hermenéutica* de ese texto. En el primer caso se nos explica lo que el texto quiso decir en su momento. En el segundo caso se nos

informa de lo que el texto significa para nosotros en este momento. Por ejemplo, cuando en el símbolo niceno-constantinopolitano decimos: "Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra", un buen historiador del dogma nos explicará lo que quiso decir y por qué se quiso decir todo eso en el siglo IV. No cabe duda de que conocer todo eso es fundamental para saber lo que afirmamos cuando recitamos el "credo". Pero eso no es hacer hermenéutica del "credo". Es decir, sabemos lo que creían los hombres del siglo IV. Pero, con demasiada frecuencia, hoy (en el siglo XXI) nos encontramos con gentes que no saben lo que creen o lo que tienen que creer cuando recitan el "credo".

Naturalmente, lo primero que ocurre pensar, ante este estado de cosas, es que en la Iglesia son más intocables los textos del magisterio eclesiástico que los textos de la sagrada Escritura. Por eso, sin duda, hoy los especialistas en Biblia se sienten más cómodos que los teólogos dogmáticos. Porque, de hecho, los biblistas tienen una libertad que no tienen los dogmáticos. Lo cual, por lo demás resulta comprensible. Sabemos, en efecto, que el concilio Vaticano II dijo que "el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia" (DV 10, 2). Es verdad que, a renglón seguido, el texto del concilio dice que "este magisterio no está sobre la palabra de Dios, sino que está a su servicio" (DV 10, 2). Pero es evidente que si antes se ha dicho que la única instancia que puede hacer hermenéutica auténtica, en la Iglesia, es el magisterio, entonces resulta inevitable llegar a la siguiente conclusión: sobre el texto bíblico se puede hacer hermenéutica; sobre el texto magisterial no cabe tal posibilidad. Esto explica, en buena medida, el miedo que hay entre los teólogos a tocar todo lo que sea o lo que roce en la interpretación de los textos del magisterio eclesiástico.

Pero lo que acabo de decir no es lo más importante en el asunto que nos ocupa. Hay algo mucho más grave. Los textos del magisterio no son solamente intocables. Además de intocables, son obligatorios en conciencia. De donde resulta que los cristianos de hoy nos vemos obligados a creer en una serie de afirmaciones doctrinales que, por la autoridad del magisterio, nos dicen una cosa, mientras que, por la autoridad que para nosotros tienen otros saberes (las ciencias en sus múltiples manifestaciones ac-

tuales), sabemos que esos textos se tienen que entender de manera distinta a como nos los han explicado.

La consecuencia que lógicamente se deduce de cuanto acabo de explicar es que, tal como están hoy las cosas, *a los cristianos no nos queda más remedio que vivir nuestra fe en la frontera*. Y, no raras veces, incluso en los márgenes de esa frontera. Teniendo en cuenta que no se trata de una actitud de rebeldía. Se trata de la única posibilidad de coherencia que tenemos a nuestro alcance. Porque si es verdad que la fe cristiana nos exige fidelidad a las enseñanzas del magisterio, no es menos cierto que esa misma fe nos exige también ser fieles a los incesantes avances que se van haciendo no sólo en los distintos saberes (científicos, históricos, sociales...), sino además en la interpretación de los textos bíblicos y en la reflexión que se nos impone, como deber y como derecho, desde el conocimiento más profundo de lo que esos textos nos vienen a decir.

Aquí es importante recordar que, según el concilio Vaticano II, la fe es el asentimiento que voluntariamente hacemos los seres humanos a la revelación hecha por Dios (DV 5, 1). Ahora bien, si la fe se entiende como la respuesta humana a la revelación divina, nunca deberíamos olvidar que, según el mismo concilio Vaticano II, la revelación de Dios se nos comunica a través de la tradición que, con la asistencia de Espíritu Santo, “va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas [...], es decir, la Iglesia, en el correr de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad” (DV 8, 2). Esto significa, lógicamente, que la fe cristiana no se limita a la sola aceptación de unos textos del pasado, sino que implica un proceso de crecimiento en el decurso de los tiempos y en el progreso del conocimiento humano. Pero, naturalmente, hablar de crecimiento y de progreso en el conocimiento humano es hablar de algo que no se limita a la pura memoria, que repite lo que se dijo de una vez para siempre, sino que eso lleva consigo una decisión y un afán de apertura, de búsqueda, de interpretación, que con frecuencia podrá implicar tensiones y conflictos con lo que se dijo en otros tiempos, en otras circunstancias y en ámbitos culturales distintos de los nuestros.

En consecuencia, tomar en serio la fe cristiana exige, entre otras cosas, estar dispuesto a perder la seguridad que tiene el que se limita a repetir miméticamente lo que se dijo en tiempos,

en situaciones y en culturas que ya no son (ni pueden ser) lo que nosotros vivimos en este momento, sino que acepta el riesgo de interpretar lo que se dijo antes y de aplicar aquello a lo que estamos viviendo en el tiempo presente. La fe, por tanto, es riesgo y es inseguridad. Porque es fidelidad no sólo a lo que se dijo *in illo tempore*, sino además a los gritos y susurros de lo que estamos viendo y palpando ahora mismo.

### **La coherencia dentro de la Iglesia**

Sabemos perfectamente que la fe trasciende las fronteras de la Iglesia, ya sea que se hable de la “fe implícita”, ya sea que utilicemos el conocido lenguaje de los “cristianos anónimos” o quizás otras posibles denominaciones que responden a situaciones muy reales y muy verdaderas. No se trata aquí de dilucidar estas cuestiones que, por lo demás, ya han sido suficientemente estudiadas por la teología cristiana. El problema que aquí interesa tratar se refiere al hecho de cómo vivir con coherencia la fe dentro de la Iglesia.

Todos sabemos que hay bastantes personas (quizás más de las que sospechamos) que se declaran creyentes en Dios, en Jesús el Señor, en el Evangelio, pero, al mismo tiempo, esas personas afirman que no creen en la Iglesia o, en otros casos, que les interesa para nada la institución eclesiástica y hasta incluso hay quienes ven a la Iglesia como el gran impedimento para poder vivir la fe cristiana con la debida coherencia. El problema radica, sin duda, en que las personas que se encuentran en este tipo de situaciones ven que la Iglesia no coincide con el Evangelio. Y hasta hay, seguramente, quienes encuentran determinadas contradicciones entre lo que dice el Evangelio, por una parte, y lo que hace la Iglesia, por otra. En todo caso, cualquier persona normal se da cuenta de que en la Iglesia hay cosas que no están de acuerdo con lo que hizo y dijo Jesús. Y, lo que es peor, que además en la Iglesia hay cosas que están abiertamente en contra del Evangelio. Por ejemplo, ¿qué tiene que ver la sencillez y la marginalidad del nacimiento de Jesús con la solemne pomposidad de una celebración pontifical o papal, en el marco espléndido de nuestras grandes catedrales? O, también, ¿cómo se puede hablar del despojo y del fracaso que vivió Jesús en su muerte, y decir todo eso desde la solemnidad de una cátedra pontificia, con todo lo que semejante cátedra expresa simbólicamente ante las asistentes? ¿Cómo se

explica que los oyentes, al oír tales cosas en semejantes contextos no estallen en carcajadas?

A primera vista, se puede pensar razonablemente que estas cosas no tienen importancia. O incluso se puede decir que todo esto no es sino sacar las cosas de quicio, utilizando el latiguillo de la demagogia. Sin embargo, si el asunto se piensa despacio, pronto se comprende que las cosas que acabo de insinuar no son sino la punta de un inmenso iceberg cuyo peso y cuya hondura nos resulta muy difíciles de calcular. ¿Cómo se podría plantear el problema?

Hay algo que salta a la vista. La Iglesia es una institución cuya estructura organizativa nos parece anacrónica en muchas cosas. Es decir, para muchos ciudadanos de hoy la Iglesia es una institución de tiempos pasados, que no mantiene precisamente aquello que tendría que mantener (la presencia viva de Jesús y su mensaje), mientras que se aferra a formas de pensamiento, costumbres, tradiciones y, sobre todo, un sistema organizativo que no encaja ni resulta aceptable para la gran mayoría de las gentes de nuestra cultura y de nuestra sociedad. Por ejemplo, según el vigente Código de Derecho Canónico, la Iglesia está organizada, en cuanto se refiere a la gestión del poder, como una monarquía absoluta (cf. Can. 331; 333, 3; 1404, 1372), en la que no existe la adecuada distinción de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (can. 135). Esto quiere decir, lógicamente, que el principio determinante del gobierno, en la Iglesia así organizada, no es la defensa de la dignidad y los derechos de las personas, sino el sometimiento de los súbditos a los criterios y a la voluntad del soberano, el romano pontífice.

Ahora bien, las personas que pretenden vivir su fe en una institución así no tienen más que dos caminos para intentar vivir en coherencia con la fe que profesan. Un camino es la total identificación con la institución y su sistema organizativo. Pero, como es lógico, una persona de nuestra cultura, y debidamente integrada en la sociedad actual, sólo puede identificarse incondicionalmente con una institución anacrónica, que no reconoce (en la práctica) la dignidad y los derechos de las personas, a base de pagar un precio muy alto. Ese precio no es ni más ni menos que renunciar a una porción esencial de la propia persona, es decir, renunciar a su legítimo derecho a pensar, a hablar y a decidir por sí mismo. Pero

sabemos que eso no se puede hacer, tal como está organizada nuestra psique, nada más que sobre la base de dosis muy fuertes de fanatismo. Me parece que no es exagerado afirmar que esto es lo que sucede en los grupos y organizaciones que, efectivamente, se identifican incondicionalmente y acríticamente con el actual sistema organizativo de la Iglesia. Por eso, la mayor parte de la población, que pretende vivir en cierta coherencia con la fe, suele echar por el otro camino. El camino de la marginalidad respecto a la institución eclesiástica. Por supuesto, este fenómeno no se da en todos los cristianos de la misma manera y con la misma intensidad. Hay cristianos que intentan vivir en comunión con la Iglesia, pero entienden esa comunión como una "comunión crítica", en cuanto que obviamente no están de acuerdo con muchas de las cosas que hace o dice la Iglesia "oficial". Hay cristianos que creen en Jesús y su evangelio, pero, más tarde o más temprano, terminan por desentenderse de la Iglesia. Esto explica el éxodo masivo, creciente y silencioso de gentes que abandonan la Iglesia, de manera que cada día es mayor el número de personas que, afirmando que se sienten creyentes (de la manera que sea), en realidad no se reconocen como católicos. La sangría que está sufriendo la Iglesia actualmente, en este sentido, es mucho más fuerte de lo que los dirigentes eclesiásticos se atreven a reconocer.

La consecuencia que se sigue de los que acabo de decir es que quienes pretenden vivir la fe cristiana con coherencia no tienen, en este momento, nada más que dos salidas: 1) El fundamentalismo, más o menos inconsciente y disimulado, que es necesario para identificarse incondicionalmente con la actual estructura organizativa de la Iglesia, con lo que dicen el papa y muchos obispos, con lo que se predica en cantidad de iglesias cada domingo. 2) La marginalidad de los que quieren ser consecuentes con el Evangelio, pero se dan cuenta de que no pueden vivir, al mismo tiempo, de acuerdo con Jesús y de acuerdo con quienes hacen y dicen cosas que están en contra de lo que hizo y dijo Jesús.

Ahora bien, vivir en comunión con una institución y simultáneamente en la frontera (o incluso en los márgenes) de esa institución es difícil y, en determinadas ocasiones, muy duro. Sobre todo cuando se trata de una institución, como es el caso de la Iglesia, que es la representante oficial y auténtica de aquello (el Evangelio). Pero resulta que el Evangelio es precisamente lo que nos impide identificarnos incondicionalmente con esta Iglesia. Ade-



más, no olvidemos que lo que se provoca, en estos casos, es un conflicto de conciencia, en el que los sentimientos de culpa pueden desempeñar un papel determinante. Pero no sólo un conflicto de conciencia. Además de eso, pueden producirse (y de hecho se producen) conflictos, de orden social y público, en los que el sujeto puede encontrarse en situaciones en las que se juega su prestigio, su seguridad y su futuro.

Como es lógico, todo esto quiere decir que ser cristiano, en las condiciones actuales y si es que se quiere vivir la fe con coherencia, supone y exige un “plus” de firmeza y fidelidad no sólo en la adhesión a Jesús el Señor, sino también en cuanto se refiere a la comunión con la Iglesia, en la que queremos permanecer, pero manteniendo, con la misma firmeza, la libertad sin la cual no podemos ser fieles al Evangelio.

### **El desplazamiento de la mediación religiosa**

Nadie tiene acceso directo a Dios. De ahí la indispensable necesidad de mediaciones a través de las cuales podamos los seres humanos establecer nuestra comunicación con el Trascendente. Como es bien sabido, la mediación más común para la comunicación con Dios ha sido siempre la experiencia de lo sagrado. Ahora bien, como acertadamente ha hecho notar el profesor Juan Martín Velasco, en la actualidad es frecuente la tendencia de aquellas personas que mantienen o recuperan una referencia al vocabulario y las acciones de lo sagrado, pero hacen eso de tal manera que han invertido el significado que ese término comporta en las religiones. Lo sagrado ya no requiere un trascendimiento de la persona; es una expresión de su profundidad y de su dignidad. El resultado es aquí una religión no del dios único, sino de la humanidad o, mejor, del hombre individual y del círculo de los suyos y, en algunos casos, del “otro en general y no sólo de aquel con quien mantengo un vínculo privilegiado”. Ese otro puede seguir suscitando la forma más clara de trascendimiento que es el don de sí, pero la suscita desde la llamada a la propia responsabilidad, no desde la imposición exterior de una tradición o de una autoridad. Es la religión sin Dios o la religión del “ser humano divinizado”, donde la divinización no supone la superación real de la condición humana, sino el desarrollo de sus mejores posibilidades. De ahí que, en las personas que piensan de esta manera, la transformación o el desplazamiento que está experimentando lo sagrado

da lugar a una impostación profana, a través de experiencias estéticas, éticas o de compromiso con los otros. En estas personas –que son cada día más– está apareciendo una configuración de lo esencial de lo sagrado con rasgos tomados de ámbitos humanos afines al mundo de lo sagrado y no identificados como religiosos. Tales personas representan una configuración de lo sagrado en términos estéticos, éticos y de relación humana que, vividos con radicalidad, vienen a sustituir las mediaciones tradicionales con el Trascendente, sin cualificación religiosa alguna<sup>3</sup>.

Todo esto quiere decir que se está produciendo un desplazamiento de la experiencia religiosa en la vida y en la experiencia íntima de muchas personas. Esto explica, por ejemplo, que las personas que, en tiempos pasados, sentían impulsos de generosidad religiosa, ingresaban en un convento o en un seminario para hacer los correspondientes estudios sacerdotales. En la actualidad, quienes sienten inquietudes de entrega a una causa noble se apuntan a un voluntariado o a una ONG. Antiguamente, la mediación de la generosidad y el entusiasmo religioso eran los tradicionales ámbitos de “lo sagrado”. Actualmente, ese tipo de experiencias se canalizan por otros cauces, ya se trate de relaciones humanas, compromisos de tipo ético o simplemente experiencias relacionadas con lo estético o con la felicidad compartida con otras personas.

Naturalmente, cuanto acabo de explicar nos obliga a repensar la experiencia de la fe desde planteamientos que, sin duda, nos pueden resultar desconcertantes y que (bien puede ocurrir) nos dejan descolocados en la vida. En cualquier caso, hay algo que parece bastante claro: la experiencia de la fe y la reflexión sobre la fe han estado tradicionalmente ligadas a “lo sagrado”. Hoy eso se ve cuestionado desde muchos puntos de vista. Ahora bien, una de las consecuencias más fuertes que esto tiene es que la fe cristiana se ve hoy también desplazada a situaciones de frontera, como “lo sagrado” se está viendo desplazado en el mismo sentido.

¿Qué nos viene a decir todo esto?

---

<sup>3</sup> J. Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado*, Cuaderno Aquí y Ahora, 36, Sal Terrae, Santander, 1999.

## **Nuevos caminos para la teología y la espiritualidad de la fe**

Parece que la conclusión más clara que puede deducirse de todo lo dicho hasta este momento es que la fe cristiana, en nuestra cultura, nuestra sociedad y en el ámbito de la Iglesia actual, sólo puede ser vivida con coherencia en la frontera, y a veces en los márgenes, del ámbito que se consideraba propio de la fe hasta no hace muchos años. Ahora bien, lo que acabo de decir exige tomar en serio, y hasta sus últimas consecuencias, tres grandes logros que nos ha aportado la teología del siglo XX. En este sentido, podemos y debemos hablar de “nuevos caminos” para la teología de la fe. No porque se trate de cosas que no se han dicho hasta ahora, sino porque, según creo, todavía no hemos sacado las debidas consecuencias de las tres grandes intuiciones teológicas que indico a continuación.

### **1. La humanización de Dios**

Sabemos que las mejores cristologías del siglo XX han situado, con toda razón, el centro del misterio de Cristo en la resurrección, no en la encarnación. Porque la teología cristiana ha comprendido que la vida entera de Jesús, su muerte y, sobre todo, su resurrección son constitutivos esenciales y, por tanto, indispensables de la cristología. Esto ha hecho que, en la reflexión sobre Cristo, la resurrección haya asumido un protagonismo que ya no tiene la encarnación. Sin embargo, sería un error muy grave marginar la importancia teológica que tiene, para la fe cristiana, el misterio de la encarnación, se explique como se explique este misterio. La razón fundamental de la importancia que tiene la encarnación en la teología está en que, según la fe de la Iglesia, Jesús es el Dios encarnado. Y eso significa, entre otras cosas, que Jesús es, de esa manera, la revelación de Dios, el que nos da a conocer quién es Dios y cómo es Dios. Ahora bien, esto quiere decir que nosotros los cristianos creemos en un Dios que se ha “encarnado”, es decir, se ha “humanizado”. Por lo tanto, la encarnación de Dios en Jesús es la humanización de Dios.

Sin duda alguna, la teología cristiana no se ha atrevido, hasta ahora, a extraer las debidas consecuencias que se siguen del misterio de la encarnación. Porque este misterio se ha interpretado como la *divinización del hombre* y no como la *humanización de Dios*. En realidad, la encarnación implica ambas cosas. Lo que ocurre es que, según la teología tradicional, a los cristianos nos

resulta más familiar decir que “Jesús es Dios” en vez de decir que “Dios es Jesús”. No se trata de un juego de palabras. Se trata de que la teología ha elaborado el concepto de Dios más desde la metafísica y desde las tradiciones del Antiguo Testamento que desde el Evangelio. Y entonces lo que ha pasado es que hemos privado a Jesús de su papel y su función determinante: ser el revelador de Dios (Jn 1, 18; 14, 8-10; Mt 11, 27 par; Col 1, 15; Heb 1, 1-3). Porque parece que la teología, para saber quién es Dios y cómo es Dios, no necesita de Jesús. A muchos teólogos, para conocer a Dios, les basta con la metafísica y con el Antiguo Testamento. Lo de la encarnación sirve para decir que un hombre, Jesús de Nazaret, ha sido *divinizado*. Porque seguramente, y allá en el fondo, lo que nos da miedo es afirmar con toda seriedad que, en Jesús de Nazaret, Dios se ha *humanizado*. Y eso nos da miedo porque semejante afirmación equivale a aceptar que, en Jesús, Dios se ha fundido y confundido con lo humano.

Ahora bien, esto significa que la fe cristiana es no sólo fe en Dios y adhesión incondicional a Dios. Ni sólo fe en Cristo y adhesión incondicional a Cristo. Además de todo eso e inseparablemente de todo eso, la fe cristiana es, con el mismo derecho y la misma exigencia, fe en lo humano y adhesión incondicional a lo humano. Por lo tanto, de la misma manera, y con el mismo título que no es posible tener fe si no se vive en la correspondiente ortodoxia doctrinal y en la consiguiente coherencia ética, según los mandamientos de Dios y los preceptos de la santa Iglesia, con el mismo derecho hay que decir que no es posible la fe donde no se produce la profunda humanización de las personas. Es decir, una fe que, por motivos divinos o religiosos, deshumaniza a la gente religiosa es una fe tan desquiciada como la fe de los peores herejes que haya habido en este mundo. En consecuencia, una fe que nos hace insensibles a todo lo humano, a lo que nos hace felices o desgraciados a los humanos, es una fe tan rota como la fe del que niega la divinidad de Cristo o el misterio de la Santísima Trinidad. Y peor aún si se trata de una fe que se traduce en agresiones a la dignidad de las personas o simplemente a la felicidad de cualquier persona. Por consiguiente, cuando, en los ambientes religiosos o eclesiásticos, se anteponen los derechos a los intereses de la religión o de la Iglesia, los preceptos de la religión o de la Iglesia, a la libertad, al amor, a la amistad, a la felicidad humana, en eso tenemos el signo más patente de que la fe cristiana se ha desquiciado

hasta el punto de imponer el fundamentalismo religioso en lugar de la fidelidad al Dios humanizado que se nos reveló en Jesús de Nazaret. Por todo esto hay que decir sin titubeos que el objetivo, que busca y persigue la espiritualidad cristiana, no es sólo *divinizar* a las personas, sino que juntamente con eso, y antes que eso, la espiritualidad cristiana tiene como cometido y tarea *humanizar* a la gente, a los individuos, a los grupos, a las instituciones.

## **2. No es posible separar lo “natural” de lo “sobrenatural”**

La teología cristiana ha considerado, por lo menos desde Tomás de Aquino hasta este momento, que la distinción entre lo propio del hombre como “creatura”, es decir, “lo natural”, y lo que en el hombre sobrepasa esta condición natural, o sea, “lo sobrenatural”, era, y sigue siendo, una distinción necesaria, teológicamente hablando, para mantener y explicar que Dios nos concede su gracia divina de una manera enteramente gratuita, por pura benevolencia y como don, sin derecho alguno de nuestra parte. Este problema, como es bien sabido, ha sido tema de un amplio debate en la teología del siglo XX. No se trata aquí de analizar esta cuestión que, por lo demás, ya ha sido suficientemente analizada y resuelta por la teología generalmente aceptada en este momento. Lo único que aquí me interesa destacar (como ya he dicho anteriormente) es que “lo natural” a secas, tal como Dios nos ha hecho, no ha existido nunca ni existe en nadie. Porque Dios nos ha hecho de tal manera que nuestra condición humana ha estado siempre, y sigue estando, elevada al orden sobrenatural. Por eso se puede decir, con todo derecho, que “lo natural”, en estado puro, la naturaleza pura (en el lenguaje escolástico), es un invento teológico que no corresponde a nada en concreto.

Esto quiere decir que de la misma manera que, en Jesús el Cristo, lo divino y lo humano se fundieron y confundieron en un solo ser personal, igualmente en cada ser humano lo natural (humano) y lo sobrenatural (divino) se funden y se confunden sin posibilidad de separar lo uno de lo otro. Según esto, todo ser humano, por el solo hecho de serlo, vive, realiza y experimenta su relación con Dios en todo lo humano que hace, por más que no sea consciente de lo que realmente está haciendo. Más aún, hay que afirmar también que la relación con Dios no es posible si prescindimos de lo humano o, lo que sería más grave, si atacamos o agredimos a lo humano que somos y llevamos en nosotros mismos.

Ahora bien, si esto es así, entonces la fe en Dios se funde y se confunde con la fe en el ser humano. Lo cual quiere decir que donde falla o se debilita la fe (que es entrega y fidelidad) en cualquier persona, por eso mismo falla y se debilita la fe en Dios, la fe de la que siempre nos ha hablado el magisterio eclesiástico, presentándola insistentemente como correcta relación con cualquier ser humano.

Como es lógico, desde el momento en que se presente de esta manera la teología de la fe, los teólogos tenemos que repensar y reestructurar no sólo la teología de la fe, sino además igualmente nuestra manera de entender y vivir la moral cristiana y la espiritualidad que se deriva de la fe.

En el ámbito de la moral, ya no cabe la tradicional controversia que ha confrontado a tener que optar por una moral autónoma o por una moral heterónoma. Es decir, no se trata de saber si tenemos que anteponer la fidelidad a Dios incluso a costa de la fidelidad a uno mismo. El que plantea ese problema es que no tiene resuelto el problema radical de la fe. Porque nadie puede ser fiel a Dios si es infiel a sí mismo o infiel a cualquier ser humano. Es más, si somos consecuentes con lo dicho, cualquier forma de fidelidad a Dios tiene que pasar por la fidelidad a la propia humanidad y a la humanidad de los demás. Dicho de otra manera, el criterio determinante de la moral cristiana no puede seguir siendo la sedicente fidelidad a Dios pase lo que pase con la vida y la dignidad de las personas. El criterio determinante de la moral no puede ser otro que el respeto a las personas y la lucha por defender los derechos de la vida de las personas. De forma que no puede haber más heteronomía que la que exige esta fidelidad.

En el ámbito de la espiritualidad, el problema no está en que lo sobrenatural se imponga a lo natural, lo divino a lo humano, lo sagrado a lo profano y así sucesivamente. Las espiritualidades que todavía conservan resabios de esos viejos planteamientos van por caminos que poco o nada tienen que ver con una correcta teología de la fe cristiana. Son espiritualidades que se derivan más de la filosofía helenista que del Evangelio de Jesús. En este sentido, por poner un ejemplo, yo pienso en la crisis de vocaciones a la vida sacerdotal y a la vida religiosa. Tal como se suelen presentar, con frecuencia, las espiritualidades que subyacen a esas vocaciones, no tienen más remedio que encontrar el rechazo o la

indiferencia por respuesta. No porque se haya perdido la fe, sino porque esas propagandas vocacionales no son coherentes con la fe. Si hoy le decimos a un joven (por más que se lo digamos de la manera más disimulada del mundo) que para amar a Dios tiene que amar menos a un ser humano, ya sea a su novia, ya sea a su familia, ya sea a quien sea, el problema no está en que enfrentamos a ese joven con una decisión que le exige renuncias muy duras. El problema está en que enfrentamos a ese joven con una decisión que poco o nada tiene que ver con la fe en Jesucristo. Porque se trata de una decisión que entra en contradicción con el propio sujeto y con los instintos más básicos que Dios ha puesto en el ser humano. Y lo que digo del voto de castidad hay que decirlo, *mutatis mutandis*, del voto de obediencia o del voto de pobreza. Quiero decir con esto que la espiritualidad de la vida religiosa está cimentada sobre una teología que no corresponde a una correcta teología de la fe. Por no hablar de la espiritualidad de la mortificación o de la espiritualidad de la cruz, que nos impone humillaciones que no sirven sino para hacernos sufrir sin utilidad para nadie. Los libros de espiritualidad producen la impresión, a veces, de ser tratados de renunciaciones a todo lo más entrañablemente humano. De donde resulta que, con demasiada frecuencia, las personas más “espirituales” son personas bastante “deshumanizadas” desde no pocos puntos de vista. No parece exagerado decir que una espiritualidad así es una espiritualidad para fanáticos, es decir, para personas que se aferran a la fidelidad a la letra de lo que les dicen hasta el extremo de no tener libertad para pensar si lo que hacen tiene sentido o es una constante agresión a sí mismos y a los demás.

### **3. El centro de la fe no está en la religión, sino en la felicidad**

En efecto, de todo lo dicho hasta aquí se sigue que el centro de la fe cristiana no está en la religión, con sus verdades y sus normas, sino en la felicidad de los seres humanos. Al decir esto no se trata, por supuesto, de convertir la fe en un humanismo más de los muchos humanismos que en el mundo han sido. Y menos aún se trata de deteriorar la fe hasta el extremo de reducirla a un vulgar proyecto de “buena vida”. Es evidente que no vamos a ser tan insensatos como para llegar hasta tales extremos o, si se quiere, hasta semejantes extravagancias. Si las cosas se piensan despacio, hay que decir que el problema de fondo que aquí se

plantea es muy distinto. La cuestión está en comprender que el ser humano, se explique como se explique, es no sólo un ser inevitablemente limitado, sino además de eso bastante deteriorado. La teología tradicional le ha puesto a esta limitación y este deterioro el nombre de “pecado original”. Por supuesto, no es éste el momento ni el sitio para discutir esta cuestión. Lo que interesa aquí es comprender que la *deshumanización* es inherente al *ser humano*, tal como de hecho existe. Esto explica que los seres humanos seamos capaces, con tanta frecuencia, de cometer los atropellos que cometemos contra nuestra propia humanidad. Y lo más dramático del asunto es que, con frecuencia, los hombres nos servimos de la religión para “legitimar” y justificar nuestra deshumanización, llegando incluso a sacralizar los actos más inhumanos que cometemos.

Por todo esto hay que decir, con resolución y firmeza, que el proyecto central de la fe cristiana se tiene que centrar en la lucha contra la inhumanidad que todos llevamos dentro. Sólo así podremos ser cada día más profundamente humanos. Lo que es tanto como decir que sólo así podremos ser cada día más profundamente creyentes.

### **Conclusiones**

1. En este momento, los cristianos sólo podemos vivir nuestra fe en los márgenes de la fe tradicional.
2. El centro de la fe cristiana no se vive en el proyecto de divinización del ser humano, sino en su radical deshumanización. No porque la vida divina no sea importante, sino porque no puede haber vida divina donde la vida humana se ve amenazada, limitada, humillada o deteriorada de la manera que sea.